

マクダウェルードレイファス論争における「概念能力」への問い合わせ：われわれは没入的対処において何に反応・応答しているのか？

飯嶋，裕治
九州大学基幹教育院人文社会科学部門：准教授

<https://doi.org/10.15017/1854466>

出版情報：哲学論文集. 53, pp.1-32, 2017-09-30. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：



マクダウェル－ドレイファス論争における「概念能力」への問い

—われわれは没入的対処において何に反応・応答しているのか？—

飯嶋裕治

本稿の課題は、ヒューバート・ドレイファスとジョン・マクダウェルとの間で一〇〇五年に始まつた論争について検討することにある。まずは、なぜこの論争に注目するのか、という私自身の問題意識について説明することから始めよう。

二人の論争に注目する最大の理由は、ひとことで言えば、「知覚」と「行為」の問題を一体的に問おうという、個人的な問題意識に基づく。従来、知覚と行為の問題はそれぞれ別個に（そして知覚の問題が優先的に）論じられることが多かつたが、ドレイファスとマクダウェルは、この二つの問題をまさに一体的な構造において捉えようと議論を積み重ねてきた先達である。しかも二人はこの課題に対して、極めて対照的なアプローチを探ってきた。その意味で両者の論争の検討は、その当の課題に関して、今後さらに考察すべき論点の明確化や深化のための重要な手がかりにもなるだろう。

なお、ここで「対照的なアプローチ」と言つたのは、現象学と分析哲学という、哲学の基礎的な方法論をめぐる二つの陣営の違いのみに拠るのではない。そもそも、ドレイファスはまず行為論の領域において、またマクダウェルはまず知覚論の領域において、それぞれに論争的な問題提起をした人物である。そして、革新的な議論が往々にしてそうであるように、二人の問題提起はそれぞれの当初の問題領域を超えて、その影響が互いの領域にまで及ぶこととなつた。別々の問題領域から

出発した両者は、行為論と知覚論とがまさに乗り入れ合う場所で出会い、衝突に至ったのだとも言えるだろう。

この点に関してあらかじめ私の見立てを述べておけば、両者が知覚論・行為論でそれぞれに行なつた問題提起は、いずれも人間に固有な「概念能力」の位置づけに関わるものであり、後の論争でもまさにその問題が最大の争点になつたと思われる。——そこで本稿ではまず論争の背景として、その「概念能力」なるものが、両者によつて知覚論・行為論のそれぞれの文脈でいかに問題化されていたのかについて、順に確認していくことにしよう。

1 マクダウエルによる問題提起——知覚の概念説

一般に「概念能力」とは、抽象的・一般的な推論能力や高度な言語能力に基盤を与えているという点で、人間の知性・思考にとつて最も基礎的な能力だと言つてよいだろう（マクダウエルは「概念的」という言葉を、「合理的」とその含意がほぼ重なり合うものとして用いている）。ただしこの概念能力が、純粹な思考ではなく、知覚および行為という（世界）に関与するという広い意味での）「実践」的な場面でどんな働きをしているか・いなかという問題は、それぞれの領域で大きな争点となり議論されてきた。

まず知覚論の領域に関して言えば、マクダウエルが『心と世界^①』で提起した、「知覚経験の内容は概念的に構造化される」とする、「知覚の概念説」が重要な争点となつてている。そこで問題となつてているのは、知覚経験（世界）とそれに関する経験的信念（心）との間での合理的・規範的な正当化可能性をめぐつてである。

彼はウイルフリッド・セラーズとドナルド・デイヴィッドソンから「信念は（概念的に構造化された）信念によってのみ合理的に正当化され得る」という洞察を引き継ぎ、「非概念的な内容しかもたないセンス・データとしての知覚経験が、経験的信念を（単に因果的に引き起こすだけではなく）正当化し得る」とする、近代哲学が暗に前提としてきた発想を「所与の神話」

として批判する。ただし他方、そこから帰結する「齊合説」では、「世界のありように関する経験的信念は、他の諸信念間との整合性のみによって正当化され得る」こととなり、経験的信念が世界の実際のありようから遊離してしまうことになる。それによつて、「われわれは経験において現に世界に触れており、われわれの思考はその世界のありようには合理的に応答する責任がある」という、マクダウェルが擁護する「最小限の経験主義」が損なわれてしまうと懸念される。

このような「所与の神話」と「齊合説」との間での出口のない二者択一を回避し、なおかつ人間固有の合理性・規範性を物理的現象に解消しようとする「露骨な自然主義」にも陥らないような立場としてマクダウェルが提起するのが、知覚の概念説である。彼は、「信念体系が知覚経験を通じて世界の側からの合理的な制約に服する」という意味での正当化可能性を確保するために、「知覚経験の内容は、単に感性的能力によって受容されるだけでなく、同時に概念能力によって構造化されてゐる」という議論を（カントに倣つて^②）展開し、まさにその概念能力のおかげで、知覚経験は信念体系に対し理由を与える正当化を果たし得る、と考えたのだ^③。

さらに、このようないくつかのマクダウェルによる知覚論上の問題提起は、その影響が行為論にまで波及する。「人間は目前の世界のありようを、すでに一定の意味をもつた事態・状況（つまり概念的に構造化されたもの）として知覚している」という概念説の延長線上で、彼は、人間の行為に觸れる「徳」にも同様の知覚的・認知的な働きがあることに注意を促す。例えば同じ状況を目の前としても、「徳」のある人とのない人では、それがどんな意味をもつた状況として知覚されてくるかが異なり得る（「動物をいじめている」と見えてくる人もいれば、「動物を玩具にして楽しく遊んでいる」と見える人もいるだろう）。そしてこの知覚の違いは、「そこでどんな行為が求められているか」に関する当人の自己理解や実践的態度を違つたものにし、行為への異なる動機づけを与える（例えば「いじめをやめさせよう」や「一緒に遊ぼう」といった動機づけとして）。

ここでの「徳」とは、個々人が所持する単なる道徳的な性質・性格というよりは、目前の状況において何をより重要なものとして「せり出し^④（salient）」で知覚させ、そこでどんな行為をすべきなのかを、当人に端的に識別させ動機づけるような

能力である。このような意味で弁別的な機能を果たす「徳」は、概念能力の一種と考え得るものであり、しかもこの「概念能力としての徳」は、知覚と行為の場面をまたいで連続的・横断的に作用しているという点で、冒頭で述べた私の問題意識にとつても示唆する点が多い。

2 ドレイファスによる問題提起——非概念的な没入的対処としての日常的行為

次に、行為論の領域でドレイファスが行なつた問題提起について見ておこう。その重要な文脈となるのは、北米で一九五〇年代以降に勃興しつつあつた認知科学および人工知能（A I）研究であり、ドレイファスはその徹底した批判者として登場し名を馳せることになる。⁽³⁾

これら二つの研究プログラムが共有していたのは、人間の知性・思考を「離散的記号・表象を形式的規則に従つて操作する」ような計算・推論過程と見立て、そこでの演算処理が入力（知覚）と出力（行為）を媒介するという、知性の記号処理モデルである。行動主義的心理学を批判して心の内的メカニズムを探求する認知科学と、知性をコンピュータ上に実装しようととする計算主義的なA I研究はともに、抽象的な記号処理こそが知性・思考にとつて本質的だと見なすことにおいて、心とコンピュータを同列に扱う（その物理的実現としては全く異なるものの）。

ドレイファスによれば、こうした計算主義的な「心」の捉え方は、「世界」を明示的に規定可能な性質をもつた諸対象の總体と見なす捉え方と、表裏一体の関係にある。そこでは心およびコンピュータは、明示化可能な世界のありように関する記号的・命題的表象を自身の内に保持し、一定の目的が与えられた場合には、その表象操作（計算）によつて最も合理的な行動を導出し得るような、記号処理システムとして想定されている。行為論的な観点から言い直せば、そこで前提とされるのは、「一定の行動規則を、目前の状況の記述と適合するように解釈・適用しながら、なすべき行為を判断・選択する」と

いう、主知主義的な行為観である。（その範例は、行為の一般的指針を表現した「大前提」と、目前の状況を明示的に記述した「小前提」から、なすべき行為を「結論」として導出するような実践的三段論法だろう。）

しかし、ドレイファスが注意を促すのは、われわれの日常的行為の大半は、そうした表象を規則に従つて操作することなしに（つまり、上述したような実践的三段論法を心中に構成するまでもなく）、端的に生起しているという事実である。例えば「目上の人への挨拶」といったごく日常的な行為も、それを第三者的な視点から「しかじかの状況で一定の規則に従つたもの」として記述すること自体は可能だが、現に行はれている当事者からすれば、「この場合はどう挨拶したらいいか？」などと特に意識することもなく、しかし大抵は現に適切な仕方で挨拶ができてはいるはずだ。しかもより重要なのは、そうした明確な形で心中での表象操作をしていなかつたからといって、そこでなされた行為が方向性を欠いた理解不可能なものとは決してならない、という点である。

ドレイファスは、こうした表象計算を介さずに端的になされていく日常的行為を「没入的対処 (absorbed coping)」と呼び、その理解可能性の根拠を、その行為がなされる場面・状況に特異な局所的コンテクストの全体に求める。そこに含まれるのは、挨拶の事例で言えば、「道で知人に会つたら挨拶をする」「目上の人にはしかるべき敬意を示すべき」「敬意を示すに相応しい挨拶の仕方がある」「その挨拶の仕方はしかじかである」「誰々は見知った目上の人である」等々の命題としては記述し尽くせないような無数の日常的常識・慣習や個別的な事情に關する理解、また挨拶の実践に關わる（これまた記述し尽くせない）身体的な技能などである。こうしたコンテクスト全体を明示的に記述し尽くした上で規則的に処理すればよい、というような設計思想ないし認知観を採つた時点で、その研究プログラムは失敗を運命づけられていたとドレイファスは批判する（——この問題は後に「フレーム問題」として定式化されることになる）。

要するにドレイファスの行為論上の問題提起とは、一般的な規則および（日常的コンテクストを抽象した）世界の客観的記述からなすべき行為を導出可能とする主知主義的行為観を批判し、われわれの日常的行為の大半は、心中での表象計算を

介さず、しかも一定の方向づけをもつた没入的対処としてなされていることを重視するものだつた。日常的行為の成立構造を、以上のような非表象的・非推論的な（つまり概念能力に媒介されない）「没入的で状況特異的な身体化された対処」において捉える彼の立場は、特にマルティン・ハイデガー⁽⁶⁾やモーリス・メルロ・ポンティ⁽⁷⁾らの現象学的な議論に基づいている。

——ここまで、マクダウエルによる知覚論上の問題提起、そしてドレイファスによる行為論上の問題提起について順に見てきたが、「概念能力」という観点から見れば、両者の立論は次のように捉え直せるだろう。すなわち、センス・データ説などにおいて概念能力が関与しないと考えられてきた「知覚」に関しては、むしろ知覚成立に概念能力も関わるという議論がマクダウエルによつて提起され、他方、実践的推論などで概念能力が積極的に関わると考えられてきた「行為」に関しては、表象計算を介さない没入的対処という現象への注目から、逆に行為成立に概念能力が第一義的には関わらないという議論がドレイファスによつて提起されたことになる。したがつて、論争の背景となる大まかな構図としては、知覚論から出発したマクダウエルの概念主義と、行為論から出発したドレイファスの非概念主義とが、それぞれに知覚と行為を一体的な構造において捉えようとする地点においてまさに出会い、そこでの「概念能力」の位置づけをめぐつて衝突するに至つたということになる。論争は起つたとも言えるだろう。

3 論争の経過と主な争点——「知識の建物」の構造把握から

以上の背景を踏まえて、次に論争の実際の経緯とその主な争点について確認しておこう。

ことの起こりはアメリカ哲学協会太平洋部会の二〇〇五年春の大会で、ドレイファスが会長講演として「心的なものの神話の克服」⁽⁷⁾を発表し、マクダウエルの概念説を批判したことに始まる。これを受けて、翌二〇〇六年一二月には同協会の東部大会で両者の討論が行なわれた。その際に発表されたのが、マクダウエルからの応答である「何の神話が問題なのか」と、

ドレイファスによるさらなる応答「心的なものの神話の回帰」⁽⁹⁾である。これらを収録した『インクワイアリ』誌の五〇巻四号には、さらにお互いへの短い応答⁽¹⁰⁾が掲載されている。その後も、第三者による論評も含めて論争は続き、二〇一三年には両者の新たな書き下ろし論文も収録した論争に関するアンソロジーが出版され、英米圏の影響力ある学者たちがこぞって寄稿している。またさらに、この論争に関するドレイファスの最新の見解は、二〇一五年刊行のチャールズ・ティラーとの共著『実在論を立て直す』⁽¹²⁾でも伺うことができる（本稿でも参照する）。

ただし論争の内容面での経過を見ると、最初の段階ではドレイファスの誤解に基づいた批判が目につき、また二〇一五年の時点でもドレイファスは「私たちは話がかみ合っていないようだ」と述べている。そこで本稿では論争の検討にあたり、そのやりとりを時系列順に追跡することはせず、まず最大の争点を見定めた上で、直ちにその問題の検討に取りかかるにしたい。

では、その「最大の争点」とは何なのか。——それは上述した背景からもすでに明らかだと思われるが、知覚および行為における「概念能力」の位置づけ、という問題である。ドレイファスは論争の開始を告げる講演の冒頭で、次のように述べていた。

知覚は「どこまでも」概念的であるというマクダウエルのセラーズ的な主張を受け入れ、それによつて、われわれが言語習得以前の幼児や高等動物と共にしていると思われる、より基礎的な知覚能力を否定することができるだろうか。より一般的に言えば、哲学者は、知識という建物の地上階（ground floor）で行われている身体化された対処を無視しながら、概念的な上層階（upper floor）を成功裡に記述することが、要するに、人間の経験は底に至るまでずっと上層階で説明される、と宣言することが、できるだろうか。⁽¹⁴⁾

この一節は、マクダウエルの考え方に関する誤解が含まれてはいるものの（後述）、問題の全体像をつかむ上で重要な記述となつてゐる。引用前半では、マクダウエルの知覚の概念説が批判されており、その一つの論拠として、概念能力をもたない（ないし未成熟な）動物や幼児も、成人の人間と同様に知覚しているはずだと指摘される（これは一つの重要な論点となる）。また後半では、身体化された没入的対処としての行為は、概念能力に基づくものとしては説明できないのではないか、と前節で略述した彼自身の行為論的立場からの批判が予告されている。——すなわち論争の焦点が、ドレイファスの「非概念的な没入的対処」の現象学からの批判に対して、「概念能力は知覚・行為の双方で決定的な役割を果たしている」とするマクダウエルの概念説がどこまで維持可能か、という点にあつたことは最初から明らかだつたとも言えよう。

ただしここでさらに注目したいのは、ドレイファスが自他の立場の違いを「知識の建物」という一種の比喩でもつて説明しようとしている点だ。彼自身の考えでは、「実践的次元」とも呼ばれる「地上階」では、概念能力に依拠しない仕方で、知覚と行為の一体化した没入的対処（目前の状況に表象計算を介さず直接的に反応するような、動物とも共通したふるまい方）がなされており、他方、「ロゴス的次元」とも呼ばれる「上層階」では、人間に固有な概念能力に基づいて、抽象的な記号・表象を用いた推論・計算が行なわれてゐるという。

そこでこの説明装置を活用して、二人の「知識の建物」の構造の捉え方、それに加えて、対比の上で有益と思われるA I 研究での捉え方を私なりに整理すれば、「表」のようになる。^[15]

まず、ドレイファスによる計算主義的なA I 研究への批判について改めて言えば、その最大のポイントは、人間の活動や経験（行為や知覚）をすべて上層階から、つまりまず概念能力ありきで説明しようという主知主義的な立場にある。そして彼は論争の当初、先の引用にもあつた通り、マクダウエルの概念説も結局のところはこの計算主義と同様の主知主義だと誤解し、批判していたのだった。

この点については、マクダウエルが次のような形で反論している。

マクダウェル－ドレイファス論争における「概念能力」への問い合わせ

【表】「知識の建物」の構造把握の対比

	ドレイファス	古典的／現代 A I 研究	マクダウェル
【上層階】 ロゴス的次元 (純粋な思考)	熟慮的な思考 ・概念能力に基づく合理的判断・正当化（一般的の理由） ・状況から遊離した態度	古典的計算主義 ・記号処理システムとしての「心」（表象計算・推論） ・明示的に記述・記号化可能な「世界」	理由の空間 ・理性的動物に固有の概念的技能が関与 ・概念的合理性が知覚・行為も含む人間の生全体に浸透=知覚・行為の概念説 ・状況特異的な個別の理由を識別し応答する「徳」（道徳原理のコード化不可能性）
【地上階】 実践的次元 (知覚・行為)	↑ 派生・変形・変換 没入的対処 ・非概念的・非表象的な技能（…動物・幼児と共に） ・身体化されコンテクストに埋め込まれたふるまい ・状況に関与する態度	↓ 上からのアプローチ 行為（問題解決） ↓ *知性・概念能力の所持 ② を示す（かのような） ↑ 挙動の実現を目指す 知覚（パターン認識） ↑ 下からのアプローチ	↑ 第二の自然の形成・陶冶
【地下】 物理的次元	↑ 因果的基礎を与える 力学系・神経力学 ・没入的対処を可能にする物理的構造（…脳・身体・環境のカップリング）	コネクションズム ・ニューラル・ネットワーク上の分散表象としての特徴表現とその強化学習	法則の領界としての自然 *「理由の空間」を「法則の領界」でもって還元的に説明可能とする「露骨な自然主義」の拒否

ドレイファスは私のいう意味での「概念的なもの」の領域、すなわち「合理的なもの」の領域「=上層階」は、身体化された対処「=地上階」を含みえないと考える。彼は身体化された対処の技能はまさにそれ自身のあり方からして非概念的だと考える。だからもし概念的合理性がいたるところにあるのなら、身体化された対処の技能のための余地はどこにもないことになる。⁽¹⁶⁾

反論のポイントは、「知識の建物」における「概念的・合理的なもの」のありかに関わる。マクダウェルからすれば、ドレイファスは、個別的コンテクストに密着した非概念的な没入的対処（一体的な知覚・行為）が生じる地上階と、そこを離れて概念的・合理的に思考する上層階とを、截然と区別可能だと見なしている。そこでは「合理性を状況「=コンテクスト」から遊離した（detached）ものとして思い描く」⁽¹⁷⁾ような見方が自明視されており、それをマクダウェルは「脱身体化された知性」という神話⁽¹⁸⁾ないし「遊離した心」という神話⁽¹⁹⁾だと、逆に批判する（）

の点に限つて言えば、ドレイファスはこの神話を主知主義者と共有していることになる)。

ドレイファスの想定する概念能力とは、コンテクストから遊離した抽象的な思考（上層階）にもつぱら属するものだが、マクダウエルにとっては、概念能力は実践（知覚や行為）の次元にまで浸透して作用するものであり、その限りでは、地上階と上層階という二つの次元は明確に区別され得るものではないことになる。両者は、概念能力・概念的合理性が人間という理性的存在者に固有のものである点は（当然ながら）同意するが、それが上層階のみで働くのか、それとも地上階においても浸透的に働いているのか、という点で鋭く対立する。

一さて、両者の争点を以上のように大づかみにしたところで、次にその詳細の検討に移ろう。以下では、この争点が、行為論および知覚論のそれぞれの文脈で（もちろん両者をはつきり切り分けられるわけではないが）、どんな具体的な論点として浮上してくるのかを順に見ていきたい。

4 行為論上の争点——「行為の理由」は潜在的に存在していたのか？

行為論の文脈でまず注目したいのは、アリストテレスの「フロネーシス（実践的知恵）」の解釈をめぐってあらわになつた、両者の対立点である。ドレイファスは最初の講演で、ハイデガーのフロネーシス解釈を援用して、次のようにマクダウエルを批判していた。

このようにハイデガーの主張によれば、アリストテレスによるフロネーシスの説明は、倫理についての熟達者の知識（ethical expertise）が概念的に分節化され得るとは（マクダウエルとは違つて）想定していいない。〔：〕実際、社会化のおかげで、人の知覚と行為は、最もうまくいっている場合には、一般的概念では捉えられ得ないほど、特定の状況に敏

感に反応する (responsive) だろう。⁽²⁰⁾

（））で彼は「フロネーシス」を、先述した自身の行為論と重ね合わせて説明している。すなわちそれは、明示的な一般的規則（大前提）と目前の状況の明示的記述（小前提）からなすべき行為（結論）を導出する、といった推論・計算を行なうような（ドレイファスが想定する狭義の）概念能力なのではなく、「なすべき適切なもの」として端的に見て取り、思案（deliberation）なしに反応すること⁽²¹⁾を可能にする知だという。われわれは（特に道徳的なエキスパートであればあるほど）この知のおかげで、「一般的概念」ではとても見分けられないような、目前の状況において対処が求められている極めて微妙かつ個別的な事情を上手く識別して「敏感に反応する」ことができる。

しかし概念説に立つマクダウエルは、行為においても「適切に行為する指針としての一般的理由に従う」ことを重視するあまり、フロネーシスが状況特異性への（概念能力を介さない）直接的反応に関わるものであることを見逃している、とドレイファスは批判する。——ただ、この批判もやはり誤解に基づく。マクダウエルは決して主知主義者のように「熟達者の知識が概念的に分節化できる」とは考えておらず、むしろハイデガー・ハанс・ゲオルク・ガダマーと同じ方向性でフロネーシスを解釈していたと反論する⁽²²⁾。彼自身はフロネーシスを（ディヴィッド・ウイギンズに倣つて）「具体的な状況に特異な識別の能力 (concretely situation-specific discernment)」と解釈しており、その実践的知識の内容は、「行動のための一般的指令」として「具体的な状況から独立して確定的に表現できる」ものではないと強調する⁽²³⁾。（）の反論は、前節で見た、概念的合理性を状況独立的なものとして捉えてしまう「神話」を改めて指摘することで行なわれる。）

そうだとすると、具体的な状況に端的に反応・応答する「没入的対処」という現象を認めるという点では、二人の間に見解の相違はないことになる。では、両者の本当の対立点は一体どこにあるのだろうか。この点に関して、論争開始から一〇年後のドレイファスは次のように述べている。

彼「＝マクダウエル」は没入的対処という現象は完全に受け入れる。ただし、彼は（理性のない動物においてはそうではないが、人間においては）これをも概念能力の行使だと見る。〔：〕マクダウエルは、理性のない動物の行動について語るとき、わたしたちの原概念という概念のようなものを受け入れているかに見える。しかし彼は、ある種の動物の行動様式とどれほど似ているように見えたとしても、いかなる人間の行為も概念的だと言いたいのだ。²⁵

つまり対立は、ドレイファスからすれば「非概念的」であるはずの没入的対処の内にも、人間の行為に関してならば概念能力が浸透的に働いている、とマクダウエルが主張する点にある。これは、ドレイファスの枠組（「知識の建物」の構造）ではそもそも両立し難い主張である。

マクダウエルは自身の主張の一つの根拠として、人間は「行為の理由」を問われれば、基本的にそれなりの応答が現に可能だという点を挙げる。目上の人に礼儀正しく挨拶をしていた私が、誰かに「何をしてたの？」「なぜそうしたの？」と訊かれれば、たとえ行為を始める前やその最中に挨拶という行為について何の意識もしていなかつたとしても、通常は何らかの返答をすることができるはずだ（そこでの説明がどれだけ詳しく適切かは、様々であり得るもの）。つまり、具体的な状況に対する直接的反応に見える行為であっても、それは、その状況において特に重要性・関連性をもつ「行為の理由」を識別し、まさにその理由に応答したふるまいであるという点で、没入的対処にも概念性が浸透していると考え得ることになる。

マクダウエルは以上のように、「行為の理由」を訊かれれば答えることと、没入的対処にも「諸理由に応答する能力（responsiveness to reasons）」（つまり概念能力）が関与している、と主張する。しかし、対するドレイファスは、そこでいう「行為の理由」の身分を次のように問い合わせる。

そのような特異性「＝状況特異的な反応としての行為のあり方」と比較して、ある行為を正当化するために提示される

いかなる理由も、遡及的な合理化でしかあり得ない。マクダウェルは、「私はアリストテレスによる思案の議論を、行為の理由——あらかじめはつきりと考えられていたとは限らない——を再構成しようとしたものとして解釈する」と言うとき、これに同意しているように思われる。しかし、理由の構成ではなく、再構成と言っているということが示唆するのは、これらの理由がずっと潜在的 (implicit) には存在していたはずだということだ。これに対し、ハイデガーにとつては、フロニモス「〔フロネーションを有する人〕の行為は、理由の空間の内には全く存在しない。⁽²⁷⁾

ここで批判のポイントは、「行為の理由」を述べることができるとしても、それは「遡及的な合理化」によつて事後の「構成」されたものに過ぎないのではないか、というものだ。ドレイファスの非概念主義からすれば、行為の理由（という概念的なもの）は上層階に属するものであり、地上階での没入的対処からあくまで事後の・派生的・派生的に生じるものであつて、当の行為の遂行自体には関与しない。

それとは対照的に、「行為の理由」を訊かれたときの返答をその「再構成」と捉えるマクダウェルからすれば、行為の理由はその行為がなされる状況においてすでに、「潜在的に存在していたはず」であり、没入的対処であつてもそゝした潜在的的理由への応答として生起する。マクダウェル自身の言葉を引けば、「フロニモスのもつ実践的合理性は、たとえ當人がどうすべきかを推論の結果として決めたのではないとしても「つまり没入的対処であつても」、その人がなすことのうちに示される」⁽²⁸⁾ という仕方で、行為の理由はその行為の遂行に関わっている。

要するにここで争点は、「行為の理由」とされるものが、それが「なぜ?」と事後的に主題化されて問われるよりも前に、すでにその行為がなされる時点において（潜在的な仕方であれ）存在していたのかどうか、にある。この対立は、先に見た両者の全体的な対立点（概念的合理性が働くのは上層階でのみか、地上階にも浸透しているか）が、行為論上の論点として現われてきたものだと言えよう。すなわち概念的合理性を示す「行為の理由」は、あくまで事後の・遡及的・派生的に

構成されてくる一般的・状況独立的なものにすぎないのか、それとも、その理由への応答を求めてくるという仕方でまさに行為を動機づけるような、当の行為とその状況にあらかじめ潜在的に存在する個別的・状況特異的なものであり得るのか、という問題である。

しかし、この問題を検討するには、「知覚」の問題にまで踏み込んで考えねばならないだろう。われわれが日常的に行なっている没入的対処が、目前の状況に対する直接的反応・応答である、という点では両者は一致していたが、そこでそもそも対処が起こるには、反応・応答すべき何らかの特徴が識別され、まさに知覚されなければならぬからだ。——そこで、上で示した行為論上の論点は、次のように書き換えられることになる。すなわち、目前の状況の知覚が没入的対処を直接的に促し呼び起こすというとき、そもそもそこで知覚されているものは一体何なのだろうか？（——それは非概念的な特徴なのか、「行為の理由」となり得る概念的・合理的な何かなのか？）

5 知覚論上の論点①——人間と動物との境界線はどこにあるか？

このように定式化された知覚論上の論点は、当然ながら、マクダウェルの概念説自体の是非を問うものもある。ここでは、概念説への批判において重要な論拠となってきた、「動物からの議論」と、概念の「きめの細かさ」に関する議論の二点に着目して²⁹⁾、知覚論での両者の対立点を整理し、検討していくことにしたい。

まず「動物からの議論」とは、第三節でも述べた通り、人間がもつような概念能力を所持しない動物たちも現に世界を知覚しているはずだということを論拠として、知覚の概念説を批判するものだ。ドレイファスもこれと同じ方向性で、マクダウェルを批判している。

すなわち、「地上階での没入的対処はあくまでも非概念的な仕方でなされる」というドレイファスの考えは、動物との関連

で捉え直せば、「対処に關わる非概念的な身体的技能や知覚能力は、人間と動物の間でかなりの程度共有されている」という見解につながる。このとき人間と動物の境界線は、知覚・対処が行なわれる地上階ではなく、概念能力が属する上層階をもつかどうかという違いに求められることになる。

この人間と動物との境界線の問題に關して、ドレイファスはさらに次のように述べている。

そうだとすると、われわれが特別であるのは、われわれが動物とは違つて、自分たちの環境の概念的構造に、直接、反応できる「＝マクダウェルの考える人間固有の対処」からではなく、われわれは動物と違つて、思考を伴わない非概念的な関与 (engagement) 「＝ドレイファスの考える動物と共通の対処」を、变形し (transform)、それによつて新たな思考可能な構造に出会うことができるからである。〔…〕こうした概念的構造がわれわれの関与的な経験に潜在していないことは、明らかにすべき重要事だ。それは、行為の理由がわれわれの熟達した対処には潜在していないこと、あるいは、遊離的態度「＝上層階」が関与的態度「＝地上階」に潜在していないことと同様である。⁽³⁰⁾

この一節は、動物との違いという觀点から、前節の最後で示した問いに（ある程度）回答するものとなつてゐる。すなわち、地上階での没入的対処は何に反応・応答（つまり何を知覚）しているのかと言えば、それはマクダウェルが考えるような「自分たちの環境の概念的構造」ではない。ドレイファスは、（動物はもとより）人間の対処や知覚経験に、こうした合理的な概念的構造や「行為の理由」が潜在的に存在していないことを、引用後半で重ねて指摘している。

これらの概念的なものが形成されるのは、われわれが対処において知覚する非概念的な何かを改めて「分析的注意」の対象として主題化し、それに（命題的記述を与えるといった）「根本的変形」を施すことにおいてである。⁽³¹⁾ そのようにして初めて、その「何か」は上層階において「新たな思考可能な構造」をもつたものとして出会われ得る。ドレイファスが人間固有

の能力として見定めるのは、地上階での知覚・対処能力ではなく、いわば地上階から上層階への「派生」を可能にする「非概念的なものの概念的なものへの変形・変換」においてである。

以上のようなドレイファスの描像において、特に「地上階において人間と動物は知覚能力を共有している」ことが事実であるならば、「人間の場合は（動物と違って）地上階にも概念的合理性が浸透している」というマクダウエルの考えは、一見維持し難いものとなる。それに対する彼の反論は次のようなものだ。——彼もまた、人間が「基本的な知覚能力や、身体化された対処の技能を他の動物と共有している」ことを認めるが、だからといってそれは、概念説の誤りを決定的にする「手つ取り早い議論」にはならない。⁽³²⁾なぜなら、その共有の事実が意味するのは、「われわれの能力にも他の動物の能力にもあてはまる記述が存在する」ことのみで、それを認めた上でなお「われわれの場合にしかあてはまらない記述がさらに存在すると主張できる」からだ。⁽³³⁾

そこで彼が注意を促すのは、もっぱらドレイファスが依拠してきたハイデガーの議論である。ハイデガーは人間と動物の違いを、「世界に開かれていること」と「単に環境に住まつていること」の区別として論じていたが、ドレイファスが意図的に重視しなかつたこの区別が極めて重要だとして、マクダウエルは次のように述べる。

われわれの身体化された対処には、非理性的動物の身体化された対処にある以上のものがある。単にある環境に対処できることの「=動物」だけでなく、世界に開かれているようになることの「=人間」が、知覚がわれわれのためになす開示「:」の性格を変容させる（transform）。

要するに、没入的対処という共通の現象を認めるとしても、人間のなす対処と動物のなす対処とではその「性格」が決定的に異なるという。

それは「環境」と「世界」のあり方の違いに基づく。ドレイファスによる説明も踏まえれば、動物の対処において「環境」内の何に反応するかは、その動物自身がもつ「ニーズ」や「以前の経験」にもつぱら依存するという点で、「動物と環境との関係性」は基本的に固定的である。それに対し、人間の対処において「世界」内の何に応答するかは、そうしたニーズや以前の経験だけでなく、「自分（たち）にとって何が重要か」という自己理解にも依存する。それは身体や環境がもつ性質とは違つて、人によって様々であり、またそれを自ら変えることができる。また、それに応じた形で「世界」のあり方も変わり得るという点が、「人間と世界との関係性」において重要である。

ハイデガーの言う「世界」とは、（先に見た計算主義での、明示的に規定可能な性質をもつた諸対象の総体としての「世界」とは違つて）「自分（たち）にとって何が重要か」という観点から諸々の存在者が全体的な相互連関へと組織化されたものの（彼の術語で言う「有意義性」）である。そして、「そうした世界の中で各存在者がそれぞれに有意義なものとしてわれわれに出会われてくる」というのが、「世界に開かれている」という言葉遣いでもつて言い当てられようとしている知覚のあり方だ。マクダウェルは、このハイデガー的な意味での「世界」を、言わば合理的・概念的に分節化された（ないし分節化され得る潜在的構造をもつた）全体論的な意味のネットワークとして解釈することで、人間の没入的対処は、動物とは違つた「世界への合理的開け（rational openness to the world）」（としての知覚）を背景としてこそ可能になる、と主張する。

6 知覚論上の論点②——きめの細かさに関する議論から

- (1) 概念では捉えきれないような豊かな知覚経験の非概念的内容
繰り返せば、知覚論上の両者の争点は、われわれが没入的対処において直接的に反応・応答しているはずの、目前の具体的な状況において知覚されている「何か」をめぐつてである。上述の「世界への合理的開け」も踏まえたマクダウェルの回答

は、状況全体が初めから概念的に分節化された有意味なものとして知覚され、しかもそこで何が重要であるのかがせり出していくと見える、というものだろう。知覚に際してこうした状況特異的な識別ができるという意味でも、人間の知覚経験は概念的だと主張される。

さて、こうしたマクダウエルの描像に対し、ドレイファスはまた別の論拠で批判を行なっている。すなわち、具体的な状況の知覚において重要なものとして識別され、何らかの反応を促してくるような「特徴」は、そもそも人間の心・知性に理解可能な、概念的に分節化されたものではないのではないか、つまりそれは非概念的な特徴なのではないか、と反論する。ある状況や環境において「何らかの検出可能な不变の特徴」が存在し、人間も動物も「それへの反応を学習できる」のだとしても、その特徴は「知覚系には利用可能だが、心にも利用可能」「⁽³⁾理解可能」である必要はない」と彼はいう。

ドレイファスはこの論点を、「知覚的レパートリー」と「概念的レパートリー」を区別することで、次のように説明している。

幸いにも、熟達者は通常、計算をする必要はない。十分な経験を積んでいて、「状況に」関与したまままでいるならば、その人は、考える暇をもつよりも前に、気が付いたら熟達した仕方で反応しているだろう。「…」そのような熟達には、豊かな知覚的レパートリー——ひょっとしたら何十万にもなるかもしない、諸状況の見かけ上の微妙な差異に反応する能力——が必要だが、概念的レパートリーは全く必要としない。⁽³⁸⁾

つまりある特徴が、われわれに識別されるという意味で知覚可能であることと、その概念的知識をもつてていることとは、全く別問題であるという。——これは、概念の「きめの細かさ」には限界がある点を論拠とした、概念説批判の一バージョンだとと言えよう。この批判のポイントは、簡単に言えば、知覚し得るすべての特徴に關してわれわれは概念（その名前）をもつ

ているわけではない（し、その必要もない）、というものだ。例えば、自分の眼に見えている色のあらゆる色合いについてわれわれは概念（色名）をもっているわけではない。こうした事実を論拠として、われわれの知覚経験は、概念で識別可能なものよりも、きめが細かい豊かな内容、すなわち非概念的内容を含む、と主張される。ただしドレイファスは、その非概念的内容・特徴はセンス・データのような無意味な「裸の所与」ではないと強調しつつ、次のように述べる。

そういう次第で、チエスの名手の純粹な「＝非概念的な」知覚も、フロニモスの知覚も、それどころかあらゆる技能の領域での熟達者の知覚も、また日常的な対処でさえも、一種の志向的内容をもつ。それはただ、概念的內容ではないのである。「裸の所与」と「思考可能なもの」だけが、われわれの選択肢なのではない。地上階でのわれわれの対処が、われわれを、有意味な所与——非概念的だが裸ではない所与——へと開くことによつて、世界を開く、という可能性を受け入れなければならない。⁽³⁹⁾

マクダウェルの概念説では、「裸の所与か思考可能（概念的）なものか」という二者択一が強制され、後者を選ばざるを得ない問題構成になつてゐるが、没入的対処においてわれわれが知覚し反応している「何か」とは、そのいずれでもない「非概念的だが有意味な志向的内容をもつもの」だとドレイファスは提案する。人間の「世界へと開かれている」（つまり、世界の中で各存在者が有意味なものとして出会われてくる）あり方は、マクダウェルのように概念的に分節化された意味のネットワークの潜在性を想定せざとも、そうした有意味な非概念的特徴の知覚において十分可能になつてゐる、と彼は主張する。（——そして本稿ではこれ以上詳述できないが、この「非概念的だが有意味な所与」の候補として提示され議論されているのが、環境内の諸事物がその客観的性質に応じて動物に与えてくる行動の可能性としての、「アフォーダンス」である⁽⁴⁰⁾。）

(2) 経験内容が「形式において概念的」であるとはどういうことか？

さて、概念では識別しきれない知覚経験の豊かな非概念的内容という論点に対し、マクダウエルはどのように反論するだろうか。——彼としてはまず、「われわれの経験内容のあらゆる側面をあらわす語をあらかじめ備えている」ないしは「身につけることができる」⁽⁴¹⁾といった主張をするつもりは（当然ながら）ない。この論点に関するマクダウエルの結論を先に示せば、「知覚経験が世界開示的 (world-disclosing)」であるならば、その経験内容は「形式において概念的 (conceptual in form)」である」と要約できる。以下、この主張の含意について、もう少し詳しく検討しよう。

まず「世界開示的」という言葉だが、これは前節でも確認した「世界に開かれている」という、人間固有の知覚・対処のあり方を指すものだ。それに対し、こうした「世界への方向づけ」をもたない動物は「単なる環境への対処」にのみ携わる。⁽⁴²⁾ここで重要なのは、先にも見た通り、動物的な「環境への対処」と人間的な「世界への対処」では、そのあり方が質的に異なるという点だ。「環境の単なる特徴」への反応から、「世界の特徴」への応答へとふるまい方が変容 (transform) すると、そこでの知覚経験の内容も「自然的な動機づけの構造 (natural motivational makeup)」への単なる入力（非概念的なもの）ではなくなり、「主体の合理性にとって利用可能な」（すなわち概念的な）ものへと変容するという。⁽⁴³⁾動物とは質的に異なる人間固有の知覚経験が「世界開示的」であるとは、つまり、「その知覚経験が、世界内の各存在者を知覚者當人にとって有意味なものとして理解可能にするような概念的・合理的な内容をもつ」ことを、さしあたり意味している。

——しかし、先の批判にもあった通り、世界内のあらゆる特徴に実際に名前を与える概念化し尽くせるわけでは当然ないし、それは概念説が主張しようとするところでもない。それでもなお「人間の世界開示的な知覚経験は概念的だ」と言えるのは、その経験内容が「形式において概念的」⁽⁴⁴⁾だからだと、マクダウエルは言う。この「形式において概念的」な経験内容とは、一体どういうことだろうか。この部分の彼の説明は難解だが、おおよそ次のようなことが述べられている。

「経験が世界開示的であるとき、経験内容は特有の形式 (form) をもつて」いるが、「このことはその形式をとつて存在し

ている「経験」内容の質料 (matter) 「…」に関しては何も含意しない」という記述からすると、知覚経験が概念的であるのは、その経験内容がある「特有の形式」をとることに基づくとされている（その経験内容の実質（「質料」）はどうである）。では、この「特有の形式をとる」とはどういうことかと言えば、それは、経験内容が「すでに実際に概念能力の内容であるか、あるいは単に概念能力の内容として認められる可能性があるかのいずれか」のような形式をとることだという。――要するに、人間の世界開示的経験の内容が「形式において概念的」であることは、「その内容に含まれるあらゆる実質が、実際に個別的な名前を与えられている」ことを要求するものではない。そうではなく、それは、「経験内容のあらゆる実質が、概念的に把握され得るような形式（それは必ずしも個別的な名前を与えられることに限らない）において出会われている」ということであるだろう。⁽⁴⁷⁾

この点については『心と世界』で、「色合い」の問題に即して同様のことが論じられていた。概念説の批判者からは非概念的内容と見なされるような、個別的な名前をもたない微妙な色合いの知覚経験に關しても、人間は「色合いを概念的思考の内に包含する（embrace）能力を備えている」と述べることで、それが十分に概念的内容をもち得るとマクダウェルは主張する。

なぜそう主張できるのかは、アルヴァ・ノエによる次ののような説明がわかりやすいだろう。

確かに私たちは、あらゆる知覚可能な色合いについて名前をもつてているわけではないが、ある固定した始点（見本）さえ与えられれば、色空間内のどんな色合いでも正確に指摘できるような言語的手段をもつてているのである。だから、例えば「いや、これは私の欲しい赤ではない。私が欲しいのはもつと明るくて、でもこの別の見本ほどは明るくないようなものだ」などと言ふことができる。⁽⁴⁸⁾

われわれは、ある色見本を指して「この色合い」と呼ぶ（直示的に定義する）ことを始点として、そこから自分の求める別の色合いや以前に見た色合いについて、個別的な色名を用い、また、まさに概念的・合理的に説明することができる。そこでの基本的なアイデアは、個別的な色名（概念）に依拠せざとも、「この色合い」「その色」といった直示的定義によつて、どんな色合いでも「概念的思考の内に包含する」ことができるというものであり、もしそれが可能であるならば、そもそもの色合いの知覚経験も、正当化に関与し得るという意味で概念的だと言つて差し支えないことになる。

ただし、『心と世界』の該当箇所では主題的に論じられていないが、あらゆる色合いを「概念的思考の内に包含する」には、この直示的定義だけではなく、ノエが「色空間の構造的な特性⁵⁵」と呼ぶものの把握が不可欠だと思われる。この点について彼は次のように詳述している。

人が（赤、緑、青、黄、黒、白などの）基本色に慣れ親しんでいて、また色相、色値、彩度という二つの連続的な次元によつて色が変わることを理解している場合、色空間において一点が与えられたならば、他のどんな点であれ、そこに到達するためには何が必要なのかを実践的に理解することは可能である。それぞれの色合いに関して私たちが固有名をもつていな、というのは確かに真実である。しかし、色空間の構造的な均質性によって、どんな色合いであつても、それをいわば概念化することが可能になる。というのも、その均質性によつて、色の概念式（color-concept-formulae）という可能性が利用可能になるからだ。

つまり、「この色合い」という直示的定義を「色空間の構造的な特性」の内に位置づけることによつて、名前を付けるのとは別の仕方で、その色合いを「概念化」し思考することが可能なのだという。マクダウェルが（無数の）「色合いを概念的思考の内に包含できる」と言つていたことの含意は、やろうと思えばどんな色合いにも名前を付けられるということではなく、

「色空間の構造的な特性」をあらかじめ把握していることに基づいて、どんな色でも「定式に従つて (formulaically)⁽²⁾」その色空間の内に適切に位置づけることができるような（言わば）概念的な技能をもつてゐる、ということだらう。

そして、この「色合いの概念化」の議論は、上述した「世界開示的な知覚経験の内容は、「形式において概念的」である」という主張を理解するためにも援用できる。先にその主張の含意を、「経験内容のあらゆる実質が、概念的に把握され得るような形式（それは必ずしも個別的な名前を与えられることに限らない）において出会われてゐる」ことと整理しておいたが、この「形式」とは、色合いの事例で言えば、あらゆる色合いを「概念化」可能にすることで理解可能にするような「色空間の構造的な特性」のことだらう。このような、個々の特徴の（名前の付与ではない仕方も含めた）「概念化」を可能にする「形式」を把握していることにおいてこそ、われわれは人間固有の「世界開示的な知覚経験」をもつことがそもそも可能になつてゐるのであり、またその経験内容が概念的に構造化された有意味なものとして出会われてくるのだということになる。

7 結論——この論争からどんな示唆を受け取り得るか？

以上、ドレイファスとマクダウェルの間で展開されてきた論争について、主にドレイファス側からの批判にマクダウェルがどう応答したかという点を中心にして、両者の最も重大な対立点を明らかにすべく検討を重ねてきた。最後に、以上の検討から得られた知見を幾つかのポイントに即して整理し直した上で、両者の全体的な描像に関する若干の考査を行なうことで結論としたい。

本稿では、論争をその背景から眺めることで、両者の最大の対立点を、人間固有の「概念能力」の位置づけの違いに見定めた。そしてその違いを見極めるために援用したのが、ドレイファスが導入していた「知識の建物」という説明装置だつた。まずドレイファスに関しては、彼が最初に注目した「没入的対処」という現象が、概念的思考を介さない目前の状況への

直接的反応であることを論拠として、それを非概念的なものとして位置づけたことが、彼の基本的立場を決定づけたと言えるだろう。人間はこの知覚と行為が一体となつた対処の技能を地上階（実践的次元）において動物と共有しており、それに對し人間固有の概念能力は、そこには明確に区別された上層階（ロゴス的次元）に属するものと位置づけられる。

ドレイファスはこの区別を前提として、本来は上層階に限定されるはずの概念的合理性が、地上階の非概念的な対処にまで遍く浸透しているとするマクダウエルの概念説を批判する（後に彼はそれを「浸透する心」という神話¹³と呼ぶ）。しかしながらマクダウエルは逆に、「概念能力は個別的状況に依存しない一般性の水準で、熟慮的な姿勢において、明示的な表象の操作・計算という仕方で働く」といった概念能力の捉え方（「遊離した心という神話」）自体を批判し、概念的合理性は上層階・地上階の区別なく、人間の活動的な生全体に浸透していると主張する。

このように、主に概念能力の位置づけをめぐつての両者の描像の違いは明白だが、そのどちらが正しい（あるいは説得的である）のかは、より具体的な論点の検討を通じて考えるより他ない。本稿ではそれを行為論および知覚論の文脈に即して見てきたが、そこで双方の文脈に通底する最大の問題として浮上してきたのが、「われわれ人間は没入的対処において「何」に直接的に反応・応答しているのか」という論点である。またそれを考える上でも重要なのが、人間と動物との境界線の問題だった。

人間と動物は身体化された対処の技能を共有すると考えるドレイファスは、人間の固有性を、地上階での対処に際して反応（知覚）している非概念的特徴を、上層階で利用可能な概念的なもの（信念）へと「変形」できる能力に見定める。この点に関しては、「非概念的な知覚内容がいかに概念的なものへと派生的に変形され、信念体系に取り込まれ得るか」という問題として、論争を機により深く探求されることとなつた（その結実した成果の一つがテイラードの著である）。

それに対しマクダウエルは、人間と動物が対処の技能を多く共有することを認めつつも、両者の対処のあり方 자체が質的に異なると考える。動物の対処は（ドレイファスと同様）「環境」内の非概念的特徴への直接的反応としてなされる一方、人

間の対処は、あらかじめ概念的・合理的に分節化・構造化されている「世界」においてすでに一定の意味をもつものへの応答としてなされる。さらに彼は、人間の対処におけるこうした「世界開示的」な知覚経験（何かを有意味なものとして知覚すること）があくまでも概念的あることを示すために、そこでの経験内容が「形式において概念的」であること（つまり、個々の特徴の概念化を可能にする一定の「形式」に則っていること）を指摘していた。（この論点に関するハイデガー解釈としては、マクダウェルの方に分があると言つてよいかもしない。）

——さて、以上の確認事項を踏まえた上で、とりあえずの結論として何が言えるだろうか。両者の対立は、個別的な論点での見解の相違に収まるものではなく、描像全体の相違に基づくと見た方が適切だろう。その意味では、本稿での検討範囲だけでどちらかが正しいと断言するには、判定対象が大きすぎる。ただ、それでも結論として言い得ることとして、両者の描像における基本的な視点の取り方（ないし問題へのアプローチの仕方）を特徴づけて対照させることならば、ある程度できるだろう。こうした観点で二人の議論を改めて俯瞰してみると、そもそもその視点の取り方の違いが、次のように見えてくるはずだ。

一方のドレイファスは、動物と人間を連続的なものとして捉えようとする点にも現われているが、生物がある環境の中でも様々な能力・技能を獲得し派生させていく、といった動的な過程を哲学的（特に現象学的）に跡づけることに、大きな関心をもつてゐるようと思われる。テイラーとの共著では、人間の知覚が「前概念的な認識的技能」に基づく世界との接触においていかに生じるか、そしてその技能に依存する形でいかに信念形成が（派生的に）行なわれるか、といった議論を展開しているが、ここにも同様の関心を見て取ることができるだろう。

さらに、第三節の「表」にのみ書き込んでおいた、ドレイファスの「地下」部分に該当する「力学系・神経力学」に関して言えば、これは、「地上階」での没入的対処をそもそも可能にする因果的基盤について、現代の自然科学の成果にも依拠して説明を与えるとするものだ。なぜ彼がこうした課題に取り組むのかと言えば、没入的対処の因果的基盤に関する説明を

確立することで、マクダウエルの概念説（特に人間固有の対処のあり方の強調）に、経験的証拠でもって対抗しようという意図があるものと思われる。⁽⁴⁴⁾ —こうした一連の議論（地上階（知覚）から上層階（信念）への派生・変形過程や、没入的対処（地上階）の因果的基盤（地下）の探求）を通じて、ドレイファスは全体として「人間はいかにして、概念能力を獲得するにいたつたか」⁽⁴⁵⁾ という形成過程の哲学的解明に取り組んでいるように見える。

しかし、他方のマクダウエルは、こうした類の問題意識には極めて冷淡だと言つてよい。例えば、彼は上述の通り、動物的な「環境への対処」と人間的な「世界への対処」の違いを強調するものの、前者が後者へといかに「変容」するのかといふ（ドレイファスにとっては重要ななるはずの）問題に関しては、「第一の自然の形成において」と答えるのみで、それ以上の詳しい説明を特に与えようとしない。（彼自身も『心と世界』に付した補遺の中で、この回答は「素描的で非体系的」で、「本来の応答のための約束手形」にしか見えないと述べている。⁽⁴⁶⁾）

ただし、マクダウエルの側から言えば、何が人間的な「世界への対処」や「理由の空間」を成り立たせているのか、といった可能根拠への問いは、哲学の「伝統的な問い」という身分⁽⁴⁷⁾をもつものではあれ、だからといって「われわれがそれを真剣に受けとめねばならないわれはない」という。⁽⁴⁸⁾ むしろ注目すべきなのは、「その問いが切迫したものとなつてしまつような背景がそこには前提として存在している」という点であり、彼はその背景を「理性と自然の二元論」に見定め、それを取り扱うことにこそ自身の哲学の主眼を置く。⁽⁴⁹⁾ 概念説もそうした問題意識の下で提示されたものなのだつた。

—こうした、そもそもの関心の所在の違いからしても、両者の描像に優劣をつけること自体はさほど重要ではないのかかもしれない。むしろ改めて問われるべきは、この両者の論争から、自分自身の問題意識に呼応するようなどんな示唆を受け取り得たのかにあるだろう。

冒頭で述べた「知覚と行為を一体的な構造において捉え直す」という大きな課題にとつては、論争の最大の争点だと見立てた「没入的対処において何に反応・応答しているのか」という問題が、やはり最重要の論点になるとと思われる。そして、

そのさらなる検討のために今後取り組むべきだと考えるのは、人間の没入的対処が行なわれる「世界」の概念的・合理的なあり方に関して、ハイデガー自身は一体どんな議論を展開していたのか、という問題である。興味深いことに、この点に関するドレイファスとマクダウェルの解釈・評価は真っ向から対立しており、むしろ、そうした両義的な解釈を引き起こしていること自体が、そこにあるさらなる解明を要する「何か」があるのでないか、という可能性を予感させる。「一体ハイデガーはいかなる意味において概念主義者なのか、非概念主義者なのか」を検討することは、両者の論争のさらなる発展的理解につながり得るだけでなく、「知覚と行為を一体的な構造において捉え直す」という課題にも緊密に結びついた具体的な論点として考察に値するものと考える。

註

- (1) John McDowell, *Mind and World* (Harvard UP, 1994¹; 1996²). [ジョン・マクダウェル『心と世界』、神崎繁・河田健太郎・荒畠靖宏・村井忠康〔訳〕、勁草書房、110-111年]
- (2) マクダウェルは、自身の「経験的知識は受容性と自発性との協働の結果である」という考えをカント由来のものだと述べた上で、「ハレの『自発性』は、単純に、概念能力が関与しているということの呼び名と受けとつてかまわない」と補足している (McDowell, *Mind and World*, p.9. [邦訳111頁]).
- (3) 彼自身の言葉を引けば、「経験そのものを受容性と自発性〔＝概念能力〕が解きがたく結びついた状態ないし出来事として認める必要がある」(Ibid., p.24. [邦訳五五頁]) のであり、そのように考えることによつて、「経験とは実在の布置(layout)に開かれていることだ」と言えるようになり、また「経験によつて、実在の布置そのものが主体の考えることに対しても合理的な影響を及ぼす」(Ibid., p.26. [邦訳五九頁]) となる。
- (4) John McDowell, "Virtue and Reason," in *Mind, Value and Reality* (Harvard UP, 1998), p.68. [ジョン・マクダウェル「徳と理性」、荻原

理〔訳〕、『徳と理性－マクダウエル倫理学論文集』（大庭健〔編・監訳〕、勁草書房、11016年）所収、119頁]

(5) 彼のA-I研究批判の要点は、次の論文で簡潔にまとめられてる。Hubert L. Dreyfus & Stuart E. Dreyfus, "Making a Mind Versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branchpoint," *Daedalus*, Vol.17, No.1 (1988); in Hubert L. Dreyfus, *Skills Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action* (Mark A. Wrathall [ed.], Oxford UP, 2014). [エリーベーム・スチュアート・ドレイフス「心をへぬか、それとも、脳のモデルをへぬか。分歧点に戻る人工知能」、島山聰〔訳〕、『ハイデガーと認知科学』（門脇俊介・信原幸弘〔編〕、産業図書、110011年）所収]

(6) ネイティアスのハイデガー解釈としては特に次の文献を参照。Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (MIT Press, 1991). [エリーベーム・スチュアート・ドレイフス『世界内存在－『存在と時間』における日常性の解釈』、門脇俊介〔監訳〕、産業図書、11000年]

(7) Hubert L. Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol.79, issue 2 (2005); in *Skills Coping* (2014). [エリーベーム・スチュアート・ドレイフス「心的作用の神話の克服－哲学者が日常的な熟達者の知識の現象学からどのように恩恵を受け得るか」、蟹池陽一〔訳〕、『思想』2010年7月号所収]

(8) John McDowell, "What Myth?," *Inquiry*, Vol.50, No.4 (2007). [ジョン・マクダウエル「何の神話が問題なのか」、荻原理〔訳〕、『思想』2010年所収] なお邦訳に付された「訳者解題」も、論争の経過を追る上に参考になら。

(9) Hubert L. Dreyfus, "The Return of the Myth of the Mental," *Inquiry*, Vol.50, No.4 (2007).

(10) John McDowell, "Response to Dreyfus," *Inquiry*, Vol.50, No.4 (2007). [ジョン・マクダウエル「Response to McDowell」、*Inquiry*, Vol.50, No.4 (2007).

(11) Joseph K. Scheer [ed.], *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate* (Routledge, 2013).

(12) Hubert L. Dreyfus & Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Harvard UP, 2015). [エリーベーム・スチュアート・チャールズ・トaylor「実在論を立て直す」、村田綱一〔監訳〕、法政大学出版局、11016年]

(13) Dreyfus & Taylor, *Retrieving Realism*, p.79. [邦訳1110頁]

(14) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," in *Skillful Coping*, pp.104-5. [邦訳三六頁]

(15) リの「表」に関しては、本文中の説明以外に、幾つか補足が必要である。まず「地下」の表わした物理的次元については、ドレイファスは論争の中では特に明示的に語つておらず、筆者が追記した部分である。また、A-I研究の「地下」に該当する「コネクションズム」とは、本文中では説明を省略したが、人間の物理的な神経網（ニューラル・ネットワーク）をコンピュータ上ビンディングすることでA-Iを実現しようという「下から」のアプローチであり、近年のA-I研究の飛躍的進歩の推進力となつた深層学習（ディープ・ラーニング）の理論的基盤となるものだ（リのコネクションズムと、「上から」のアプローチである古典的計算主義との関係に関しては、ドレイファス兄弟による前掲論文「心をつくるかそれとも、脳のモデルをつくるか」が参考になる）。またドレイファスの「地下」部分の「力学系・神経力学」に関しては、本稿の最後で簡単に補足する。

(16) McDowell, "What Myth?," p.339. [邦訳六三頁]

(17) Ibid, p.339. [邦訳六四頁]

(18) Ibid, p.349. [邦訳七六頁]

(19) McDowell, "The Myth of the Mind as Detached," in *Mind, Reason, and Being-in-the-World* (2013), p.41.

(20) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p.110. [邦訳四一～二一頁]

(21) Ibid. [邦訳四一頁]

(22) Ibid., p.109. [邦訳四一頁]

(23) リの点について、ドレイファスは最初の講演の翌年に、「アリストテレスのフロネーションを状況特異的な対処の事例として読解するところへ点て、マクダウェルと私が同意していくと聴いて嬉しく思へ」と述べ、マクダウェルの解釈を主知主義的だと誤つて批判したいと謝罪してゐる（Dreyfus, "The Return of the Myth of the Mental," p.353.）。なおマクダウェル自身のフロネーション解釈について、前掲「徳の理性」を参照。

(24) McDowell, "What Myth?," p.340. [邦訳六五頁] リの論点は「道徳原理（大前提）のコード化不可能性」の議論として、前掲「徳の理性」に展開された。

(25) Dreyfus & Taylor, *Retrieving Realism*, p.80. [邦訳一一〇～一頁] リの論じられてゐる「人間と動物の線引き」問題に関しては、

次節で改めて検討する。また引用中の「原概念」とは、動物も保持し得るような基礎的な思考・識別能力を指し、例えば次のように説明されている。「猫を木のうえまで追いやるとき、わたしの犬は原概念に頼っている。というのも、ひまわりが太陽の方向を向くときのように、ただ環境に反応しているのではないからである。そうではなくて、彼の行為は獲物としての猫を柔軟に追跡しており、猫の動きのいくらかを予想しておえいる。しかし、それと同時に、わたしの犬が自分の頼りにしているカテゴリーを批判的に反省するようなこと「=十全な概念能力の行使」はないので、この世界に対する彼の把握に含まれるのは原概念なのである。」(Ibid. p.78. 「邦訳一一八～九頁」)

(26) McDowell, "What Myth?", p.340. 「邦訳六四頁」

(27) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p.110. 「邦訳四一頁」なお引用内にややくに引用されてくるマクダウェルの文献の参考指示は以下の通り。McDowell, "Virtue and Reason," p.66. (fn.22) 「邦訳三九頁」

(28) McDowell, "What Myth?", p.341. 「邦訳六六頁」

(29) 知覚の概念説に関する争点の整理は、以下の文献を参考にした。Alva Noë, *Action in Perception* (MIT Press, 2005), ch.6. 「トルヴァ・ノエ『知覚のなかの行為』」、門脇俊介・石原孝一〔監訳〕、春秋社、11010年、第6章]

(30) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p.123. 「邦訳五四頁」

(31) Ibid.

(32) McDowell, "What Myth?", p.343. 「邦訳六八頁」

(33) Ibid., p.344. 「邦訳六九～七〇頁」

(34) Ibid. 「邦訳七〇頁」

(35) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p.121. (fn.52) 「邦訳五九頁」

(36) McDowell, "What Myth?", p.344. 「邦訳七〇頁」傍点強調は引用者による。

(37) Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p.114. 「邦訳四五～六頁」ドレイファスは、理解できないが学習可能な特徴の事例として、ロネクシヨニアズムにおける特徴表現を挙げている。ある特徴（例えば「ネコの顔」）が、強化学習によってニューラル・ネットワーク全体に分散的な形で表象されていると、画像認識処理を行なうAIはその特徴表現を使ってネコの顔を（それな

りに）識別することができるわけだが、その特徴表現自体はわれわれが理解可能な形では全く記述されていない。

マクダウェルードレイファス論争における「概念能力」への問い合わせ

(38) Ibid., p.119. [邦訳五〇頁]

(39) Ibid., p.116. [邦訳四七頁]

(40) 例えは、アフォーダンスの知覚とそれへの反応のありようが、次のように説明されている。「能動的で、没入している存在により検出され、反応されたアフォーダンスは、状況特異的である」とにも注意されたい。このドアは単に出入りすること「という行為の可能性」をアフォードする「与える」だけではなく、慎重に、および／または素早く、および／または音もなく、および／または控えめに、出入りすることをもアフォードする。つまり、何であれ状況全体により必要になる「概念的には識別しきれない」やり方で出入りすることをアフォードするのである。 [...] そして、ハイデガーをして熟達的対処は非概念的であると結論するに至らせたのは、熟達した対処の、この必然的な状況特異性である。 [...] 実際、アフォーダンスとの直接的やりとりにおいては、大人も、幼児も、動物も、同様に反応する。」 (Ibid. [邦訳四八頁])

(41) McDowell, "What Myth?", p.348. [邦訳七五頁]

(42) Ibid., p.346. [邦訳七二頁]

(43) Ibid.

(44) Ibid., p.348. [邦訳七四頁]

(45) Ibid.

(46) Ibid. [邦訳七五頁]

(47) 次の引用も、これと同趣旨のことが述べられていると思われる。「世界開示的な経験を享受する際に働いている能力はすべて、概念的である。」のことは、主体がその言語表現をもつて「いるような経験の諸側面に対し、その能力が適合しているかどうか」 [= その能力が経験の諸側面を上手く名付けて概念化できているかどうか] を問わない。なぜならそうした能力は、私が導入した意味で、形式において概念的 (conceptual in form) であるような内容を享受する能力だからだ。」 (Ibid., p.348. [邦訳七四頁])

(48) McDowell, *Mind and World*, p.56. [邦訳一〇一頁]

(49) Noë, *Action in Perception*, p.197. [邦訳一一一～一頁]

(50) Ibid., p.196. [邦訳] [111-1頁]

(51) Ibid., p.194. [邦訳] [1-7頁]

(52) Ibid., p.195. [邦訳] [1-9頁]

(53) Hubert L. Dreyfus, "The Myth of the Pervasiveness of the Mental," in *Mind, Reason, and Being-in-the-World* (2013), p.15.

(54) 特に以下の文献は、力学系・神経力学による自然科学的説明が、メルロ＝ピアルトの觀へ「特異」ある現象をいかに因果的に説明し得るかのやあらかじへこゝへ検討してゐる。Hubert L. Dreyfus, "Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it Would Require Making it More Heideggerian," *Philosophical Psychology*, vol.20, no.2 (Routledge, 2007); in *Skillful Coping* (2014).

(55) McDowell, *Mind and World*, p.178. [邦訳] [八八頁]

(56) Ibid.

(57) Ibid. マクタウェルはりへした自身の立場を、ウイートゲンハイタイヒに倣つて、「実質のある哲学など必要ない」ふやかの「静寂主義」ふづふ。